



ENVIDIA Y JUSTICIA: RAWLS*

ENVY AND JUSTICE: RAWLS*

Joan Copjec

Profesora de literatura compara y medios en la Universidad de Búfalo. Directora del *Center for the Study of Psychoanalysis and Culture* que promueve la investigación en las implicaciones clínicas y no-clínicas de la teoría freudiana. Copjec es también diplomada en Estudios Cinematográficos de la Escuela de Bellas Artes -University College de Londres-, y Doctorado en Estudios de Cine de la Universidad de Nueva York. Enseñó en Sci-Arc de Los Ángeles y en el Instituto de Arquitectura y Estudios Urbanos de la Escuela de Arquitectura, en la ciudad de Nueva York. Ex directora de la Revista *October*, edita actualmente la Revista *Umbr(a)*. Autora y editora de varios libros, algunos de sus libros traducidos al castellano son: *El sexo y la eutanasia de la razón*, Paidós Iberica (2006), *Imaginemos que la mujer no existe*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires (2006). *El compacto sexual*. Paradiso Editores, México (2011).

56

Pero si el *film noir* vislumbraba la envidia como origen insondable y amargo de las rivalidades sociales, los teóricos sociales y políticos no han seguido esa pista: no se han tomado en serio ese vicio y sus lamentables aportes a las relaciones sociales, con la sola excepción de John Rawls, cuyo libro pionero – *Teoría de la justicia* – estudia el lugar de la envidia en la vida social (1). Dado que el libro de Rawls ambiciona proponer, como su título lo indica, una teoría de la posibilidad de la justicia, la envidia – que interfiere en el camino de la justicia – es dejada de lado desde un principio. El neokantiano Rawls pretende localizar las condiciones de la posibilidad de la justicia en la razón humana, y en consecuencia pone entre paréntesis aquellos motivos de interés personal – como la envidia – que hacen que la razón se aparte de su destino, que es por definición desinteresado antes que egoísta. Pero Rawls no puede eludir durante mucho tiempo el tópico de la envidia, dado que no puede fingir ignorar un significativo reto a la legitimidad de su postulado, según el cual la envidia no es más que un obstá-

culo a la justicia. Según ese reto – articulado más enérgicamente por Freud – la envidia no es un impedimento, sino la condición misma de nuestra idea de justicia.

Freud afirma en *Psicología de las masas y análisis del yo* que la intensidad de la hostilidad de la envidia es tan nociva que amenaza con dañar incluso al envidioso, quién por este motivo pide una tregua en forma de demanda de justicia e igualdad para todos. Es decir, la envidia se defiende contra su propio carácter transformándose en sentimiento grupal. El espíritu de cuerpo que cementa las relaciones grupales es garantizado por el siguiente voto: “nadie debe querer adelantarse a los demás, todos y cada uno debemos ser lo mismo y tener lo mismo” (2). De aquí desprende Freud la conclusión radical de que “justicia social significa que nos negamos muchas cosas para que otros también puedan estar sin ellas, o, lo que es lo mismo, no puedan pedir las. Esta demanda de igualdad es la raíz de la conciencia social y del sentimiento del deber” (3).

La conclusión freudiana mina los fundamentos de



la teoría de la justicia que propone Rawls, quién debe salirle al cruce de inmediato. ¿Y cómo lo hace? Primero, afirma que la idea de igualdad que ataca Freud es diferente de la que él Rawls. Propone: la igualdad que esta “condenada a hacer que todos estén peor, incluso los más desprotegidos” (4) puede ser *una* clase de igualdad -específicamente, aquella implícita en la insistencia del igualitarismo estricto en que todos los bienes deben ser repartidos equitativamente-, pero no puede ser aceptada en cuanto definición de la igualdad como tal. Rawls cree estar a salvo de la acusación de que su teoría de la justicia aspira a la igualdad en el sentido freudiano porque su teoría respeta “la pluralidad de las distintas personas con sistemas separados de fines” (5); es decir, que rechaza la falsa idea de utilitarismo según la cual todos deseamos las mismas cosas, y aduce en cambio que los individuos tienen- y tienen derecho a tener- deseos diferentes. Sin embargo, como veremos enseguida, Rawls finalmente permite que un deseo común se deslice de vuelta en su teoría, e incluso que ocupe en ella un lugar de privilegio.

Rawls comienza por enfocar -como lo hiciera Freud- la aparición de la envidia entre hermanos, en el cuarto de los niños. Especula que Freud puede haber descrito inapropiadamente lo que ocurre en esta ur-escena de la envidia; más que el amoral sentimiento de la envidia, las rivalidades entre hermanos pueden legitimar el legítimo resentimiento moral por habérsenos negado injustamente la parte que nos corresponde de atención y afectos paternos. Los hermanos pueden competir unos con otros, no por un sentimiento de impotencia o por falta de confianza en sí mismos -éstas serían las raíces de la envidia, según Rawls-, sino por la convicción confiada de que sus reclamos de afecto paterno son iguales de válidas, es decir, por un sentimiento de justicia y autoestima. Al describir la escena del cuarto de niños de esta manera, Rawls pretende distinguir la idea de igualdad de Freud de la que esta en juego en su teoría de la justicia, y de ese modo reclamar el primer plano para su teoría. Su versión de la escena freudiana implica que los hermanos no tienen un *mismo* deseo sino que, en cambio, quieren que sus *deseos diferentes* sean reconocidos por sus padres. De este modo evita la estricta exigencia igualitaria de que los bienes (o: el bien) sean distribuidos entre todos por partes iguales y favorece la demanda de igualdad de oportunidades y

reconocimiento. Creo que esta demanda es una demanda de justicia, y que esta idea de justicia es inmune a la acusación de Freud de estar originada por un sentimiento ilegítimo de envidia. Pero lo único que ha hecho Rawls es dar vuelta el argumento de Freud: hace derivar un ahora legítimo o -en sus palabras- “benigno” sentimiento de envidia de una ahora primordial idea de justicia. El primer error de Rawls es suponer que la idea freudiana de envidia implica el deseo del objeto del deseo de otro. La envidia no es cuestión de deseos ni de buscar el reconocimiento de otros sino de goce, un goce que no necesita ser convalidado. Así como Lydecker es envidioso sin desear lo que los otros pretendientes de Laura desean, según la teoría de Freud los hermanos pueden encontrar goce en cosas diferentes y no obstante sentir envidia. De hecho, para estar seguros de entender qué es la envidia, tendríamos que realizar un pequeño experimento de pensamiento adaptando la escena del cuarto infantil al *locus classicus* del mal de ojo: el comienzo de las *Confesiones*, donde San Agustín advierte la expresión de amargura en el rostro del hermano mientras contempla cómo su hermanito pequeño se alimenta del pecho de su madre. Ahora bien, no tenemos que imaginar que el hermano envidioso teme que el envidiado esté mamando de una fuente que podría secarse y por lo tanto dejarlo a él, el próximo en la cola, sediento. Agustín deja en claro que esta fuente es una “ricamente abundante fontana de leche” y presumiblemente pueda alimentarlos a ambos (6). Pero ninguna cantidad de leche ni de reconocimiento atemperarán la creciente amargura. Lo comprenderemos aún mejor si imaginamos que el hermano envidioso es bastante mayor que el bebé de pecho y por lo tanto ya no anhela la leche materna, sino algo más adecuado a su edad, algo frío, sacado de la heladera: una bebida gaseosa, quizás. Sin embargo, cuando mira a su hermano se siente abrumado por una envidia que lo devora por dentro. ¿Por qué? Porque por muy grande que sea el placer que pueda obtener de un refrescante vaso de gaseosa fría, lo preocupa que su hermano obtenga más placer de ese hilillo de leche caliente que a él, el mayor, ha dejado de gustarle hace ya mucho tiempo. No es el objeto -la leche-lo que le envidia a su hermano, es la satisfacción.

Ésa es, en su forma más sucinta, la clave: la envidia envidia la satisfacción, el goce. Este extraño hecho es el origen del exceso de crueldad que



invierte a la envidia. Porque, si sólo envidiáramos un objeto, podríamos diseñar estrategias -incluso malignas- para robárselo a otro. Pero es imposible diseñar una estrategia para recuperar el placer que sentimos que nos han robado, si la fuente de ese placer -que está en poder del otro- no nos agrada. No hay más que una estrategia: destruir la capacidad de sentir *placer*, de disfrutar, del otro. Esto puede hacerse aniquilando al otro -en cuyo caso nos estaríamos sometiendo a una batalla cuyas consecuencias fatales no podemos estar seguros de controlar- o exigiendo igualdad -en cuyo caso nos someteríamos a la misma proscripción del goce a la que someteríamos al otro-.

Dado que el retrato psicoanalítico de la envidia no depende, como él supone, de negar el carácter único del placer individual, Rawls no puede afirmar que ha corregido el postulado de Freud cuando él mismo insiste en este carácter único. Y por eso no puede crear nuevos fundamentos para invertir la prioridad de la envidia y la demanda de igualdad. El argumento de las diferencias entre los *deseos* es demasiado superficial y sólo servirá para distraernos, si no estamos atentos, de lo que realmente ocurre, es decir, del intento de Rawls de insinuar que la igualdad es causa de la envidia, y no al revés. Pero esta premisa infundada y defectuosa no puede esquivar el radar de la corrosiva crítica de Freud. Por el contrario, se pone -junto con toda la teoría de justicia como equidad- en su camino y revela los orígenes manchados de envidia de la teoría. ¿Cómo es posible? En su reinterpretación del ejemplo del cuarto infantil, Rawls aduce que las supuestamente envidiosas demandas de los hermanos son de hecho demandas de “la atención y el afecto de sus padres, a los cuales (...) tienen derecho por igual” (7). En otras palabras, piden el reconocimiento de un otro parental al que consideran capaz de otorgarlo. Pero estos pedidos son precisamente lo que la teoría freudiana sobre los orígenes envidiosos de la demanda de igualdad nos ha preparado para esperar. Según Freud, los sentimientos hostiles de envidia pueden revertirse en un sentimiento social de igualdad y comunidad sólo a través de la mediación de un otro que no sea miembro del grupo. La “condición previa necesaria” para la formación del sentido de comunidad es que todos (sus) miembros deberían ser amados de la misma manera por una persona, el líder. Y luego agrega: “La demanda de igualdad

en un grupo sólo se aplica a sus miembros, nunca al líder” (8). ¿Qué ha ocurrido aquí para que la escena de Rawls se parezca tanto a la de Freud? La idea de deseo universal -que el filósofo político había negado, por lo menos de una forma, a los utilitarios- ha resurgido en forma de deseo universal de reconocimiento por parte de la misma figura paterna.

En su astuto ensayo “*The strange destiny of envy*”, John Forrester acusa a Rawls de no ceder al postulado freudiano de que una pasión baja como la envidia podía dar origen a ideales tan racionales y elevados como la igualdad y la justicia (9). Esta acusación menor calcula mal la extensión del daño cometido por el argumento de Freud. En vez de sacar oro del mineral, como supone Forrester, el postulado de que la envidia se transforma en demanda de igualdad extrae vinagre de uvas amargas. En vez de satisfacer las demandas de igualdad y justicia con una ignominiosa pero no obstante triunfal historia, Freud las desacredita con saña. Cualquier programa político estructurado de acuerdo con estas demandas quedará por lo tanto sujeto a sus reproches, y esto es lo que Forrester no ve.

Dos preguntas, primero, ¿cuál es el error de Forrester?, segundo, ¿cuál es el de Rawls? Forrester se equivoca porque no cuestiona la relación entre el superyó y la acción ética, y asume de manera implícita que la función del primero es azuzar a la segunda. Lo que el superyó azuza es más bien un moralismo opresivo y desagradable, tal como se describe en el mito freudiano del derrocamiento de la horda primitiva por una sociedad fraterna. De acuerdo con este mito, la evidencia del asesinato reprimido de la única *excepción* al orden fraternal -el patriarca priápico- retorna en el tabú fraterno contra el más leve rastro de *excepcionalismo*. A partir de allí las diferencias son denunciadas y aborrecidas, como toda forma de goce que no puede ser reclutada por el antiexcepcionalismo de la causa fraterna. Una vez más la regla es: “todos deben ser lo mismo y tener lo mismo”. Éste es un mandato superyoico y no debemos confundirlo con un imperativo ético.

El error de Rawls es no percibir que su imagen de los hermanos que piden convalidación de sus deseos únicos no es más que mala versión del mito freudiano. La ficción desesperada de deseos inconmensurables que se someten a la medida común apenas disimula su propio absurdo. Como





enseña el psicoanálisis, uno tiene que limitar el conocimiento del Otro. Si diéramos vuelta el concepto podríamos decir que: de una cantidad equis de deseos únicos es imposible construir un gran paraguas, un todo incluyente que no anule las

diferencias mismas o aumente la hostilidad hacia ellas. Esta es la píldora ponzoñosa de la teoría de las masas de Freud, sobre la que Lacan atrajo nuestra atención de diversas maneras pero nunca tan vívidamente como una en su descripción del proyecto utilitario como un iluso intento de hacer suficientes agujeros en un retazo de tela para que un número (¡cuanto mejor!) de gente meta los brazos y las cabezas a través de ellos (10). Cualquier teoría social que haga referencia al goce descubrirá que ninguna tela alcanza, por si sola, a cubrir todos los deseos. En palabras de Willie Stark- en *All the King's Men*, de Robert Penn-, cada retazo de tela será tan inadecuado como “una manta de una plaza en una cama doble con tres tipos en la cama y una noche fría. La manta nunca alcanza” (11).

Oponiéndose al utilitarismo, Rawls formula la que considera una objeción fatal y protesta: “Pero, señor Bentham, mi bien no es el mismo que el de otros [...] y su principio del bien más grande para el más grande número [...] va contra las demandas de mi egoísmo” (12). En otras palabras: quiero lo que yo quiero, no lo que mi vecino estima deseable. Pero mi egoísmo es plenamente compatible con cierto altruismo: estoy contento de permitirle al otro querer lo que *él* quiere. El problema con esta mala versión de la demanda egoísta de igualdad es su tendencia a entrar en colisión con el Otro, de quien casi siempre se sospecha que no es tan altruista como el que formula la demanda. Es decir que el problema siempre surge de nuestra incertidumbre acerca del Otro y , por lo tanto, de nuestro miedo de que no haga lo correcto y no *me* permita *mi* deseo. Estoy dis-

puesto a ocultarme tras un “velo de ignorancia”, a abstraerme de mis patológicos intereses personales para poder determinar que es justo, pero no sé qué hace ella detrás de su burka. Al formular su objeción egoísta/altruista, Rawls no elude el utilitarismo, diría yo, sino que articula una versión más inteligente. Lo que acorrala su teoría y la mantiene dentro del campo expandido del utilitarismo es su compromiso con el juicio normativo, con una medida e estándar de placer que es consecuencia inevitable de la insistencia de Rawls en el reconocimiento “parental”. Ignorante de la estructura del placer- que, como Freud enseñara, siempre es parcial, jamás completo- y creyendo ingenuamente que la satisfacción plena puede ser alcanzada por cualquiera que, no siendo víctima de la mala suerte, se proponga llevar a cabo un plan racional, (13) Rawls no está en posición de ver que la necesidad de reconocimiento del propio deseo es la ocasión de la envidia.

Como kantiano, sin embargo, Rawls admite que tener en cuenta el placer es crucial para la teoría de la ética. Aunque hemos visto que los conceptos de Freud descalifican su imagen de los hermanos que buscan el reconocimiento afectivo de sus diferencias, sería bueno saber cómo opera a la luz de Kant. A pesar de su reputación de frío racionalista, Kant sabía que una ley moral puramente abstracta no podía captar la atención de un sujeto corporeizado. Por eso escribió su tercera *Crítica*: para salvar la brecha que se había abierto entre la razón (como la había teorizado hasta entonces) y el placer, para demostrar el indispensable rol estético que juega el placer, específicamente, en el empleo práctico de la razón, que es un acto ético – o libre -. La dificultad radica en comprender qué es este rol. ¿Qué significa decir, como hace Kant, que el placer estético es provocado por la contemplación de un objeto bello, un objeto que simboliza nuestra moralidad? (14).

La primera respuesta que viene a la mente es que el objeto bello representa el fin que el acto ético aspira alcanzar. Esta respuesta teleológica es errada en términos kantianos, por supuesto. Porque si un acto ético es libre no puede ser guiado por nada, excepto por sí mismo. Entonces puede ser guiado por una meta externa, dado que esta meta se convertiría en el *fundamento* de la moralidad, es decir, aquello en beneficio de lo cual fue realizado el acto. Ese acto no sería libre, sino que estaría sujeto a la visión idealizada que contribuyó



a realizar. Externa a la voluntad, la meta independiente no puede reclamar ningún fundamento en la ley moral. Por consiguiente, nada garantiza que la meta sea libremente elegida, y no producto del interés personal. Este argumento antiteleológico es la medula de la condena “postmoderna” de las estrategias dominantes, disfrazadas de benevolencia, que resolverían los problemas urbanos imponiendo planes “justos” y “proporcionados” sobre vastos territorios para poder crear “ciudades ideales”. Tales estrategias, que parten de un todo al que luego proceden a trincar, están condenadas al fracaso; ingenuamente dan por sentado el todo y, en vez de cuestionar su posibilidad, vuelven corriendo al problema de la manta de una plaza: siempre es “demasiado corta y demasiado angosta para una humanidad que crece”.

*Extraído de *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Capítulo 6. “Justicia amarga y envidia liberal”. Joan Copjec. Fondo de cultura económica, Buenos Aires. (2006).

Agradecemos a la profesora Joan Copjec su autorización para publicar este texto en *Estrategias*.

NOTAS:

1. Rawls John, *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica, México (1995).
2. Freud Sigmund, *Psicología de las masas*. Obras Completas, Amorrortu. Buenos Aires (1988).
3. Freud Sigmund, *Psicología de las masas*. Obras Completas, Amorrortu. Buenos Aires (1988).
4. Rawls John, *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica, México (1995).
5. Rawls John, *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica, México (1995).
6. San Agustín, *Confesiones*. Alianza. Madrid. (2005). En el *Seminario Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Jacques Lacan sugiere que uno de los hermanos puede ser mayor que el otro y por lo tanto no tener interés en la leche materna pero San Agustín ya había vislumbrado esa posibilidad cuando escribió: “¿Cuál era entonces mi pecado a su edad? ¿Acaso que, codicioso, pedía el pecho materno a los gritos? Si me comportara así ahora y no codiciara el pecho materno, por supuesto,

sino un alimento más adecuado a mi edad provocaría burla y risa”.

7. Rawls John, *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica, México (1995).
8. Freud Sigmund, *Psicología de las masas*. Obras Completas, Amorrortu. Buenos Aires (1988).
9. John Forrester, “Psychoanalysis and the history of the passions: the strange estiny of envy”, en John O’Neil (comp.), *Freud and the Passions*, University Park, Penn State University Press, 1996.
10. Jaques Lacan, *Seminario libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires (1992)
11. Robert Penn Warren, *All the King’s men*. Harcourt Brace. Nueva York (1996).
12. Jaques Lacan, *Seminario libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. Buenos Aires (1992).
13. Rawls John, *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica, México (1995).
14. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*. Losada. Buenos Aires (1993).

